

*DRYADES W HISTORIA AUGUSTA*  
A PROBLEM METODOLOGII BADAŃ NAD CELTAMI

KACPER WAWRZYŃIAK

**ABSTRACT:** (*Dryades in Historia Augusta* and the problems associated with research methodology in Celtic studies): Augustan History contains passages about druidesses who foretell the future for emperors. Analysis of *Historia Augusta* results in the conclusion that this information is false. To confirm this statement, verification of the rest of the preserved material is necessary. Considering this, an unequivocal solution to the activities of druidesses in the third century CE is not satisfying.

**KEYWORDS:** dryades, Augustan History, Gaul, Romanization, druids

**SŁOWA KLUCZOWE:** dryades, *Historia Augusta*, Galia, romanizacja, druidzi

Studia nad Celtami stanowią duże wyzwanie dla współczesnych badaczy. Główną tego przyczyną jest stan źródeł, który często nie pozwala satysfakcjonująco opisać, a przez to zrozumieć ich kulturę, religię, czy społeczeństwo. Obecnie do dyspozycji badaczy pozostały nieliczne źródła, które rzucają nikłe światło na przeszłość tych ludów. Wydaje się, że posługiwanie się ogólnymi kategoriami jak „Celtowie”, czy „druidzi”, może być niektórych przypadkach nietrafne. Już pierwsze słowa Juliusza Cezara w *Commentarii de bello Gallico* są niezwykle znamienne. Galia dzieliła się na trzy części, które różniły się językiem, prawami i zwyczajami<sup>1</sup>. John Grainger w swojej ostatniej publikacji pokazał, w jak różne sposoby organizowały się różne ludy celtyckie po inwazji na Grecję<sup>2</sup>. W II w. p.n.e. na terenach zamieszkiwanych przez nosicieli kultury lateńskiej miało miejsce zjawisko rozwoju oppidów – form miast, których interpretacja czy kategoryzacja wciąż sprawia problemy<sup>3</sup>. Po podboju Galii Narbońskiej przez Rzymian Eduowie utworzyli coś na kształt strefy ekonomicznej, jednocząc lub uzależniając od siebie sąsiadów<sup>4</sup>. Dalsze losy wojen galijskich pokazują różne ustroje kolejnych ludów celtyckich. Jednymi rządzą królowie, czasem nawet kilku, inni organizowali zgromadzenia i głosowania, tworząc pewną formę oligarchii<sup>5</sup>. Innymi słowy, badacze zaobserwowali wiele zjawisk w obrębie świata celtyckiego, które nie obejmują wszystkich Celtów. Występowały one w różnych okresach, w innych przestrzeniach geograficznych. Być może nawet bezpodstawne jest mówienie o Celtach, a należałoby

---

<sup>1</sup> Caes. *Gal.* I 1.

<sup>2</sup> Grainger 2020, 118.

<sup>3</sup> Kulikowska 2018, 10–11.

<sup>4</sup> Gruel, Popovitch 2007, 35–43.

<sup>5</sup> Dobrym przykładem jest edujski urząd *vergobretus* opisany przez Cezara, potwierdzony w kilku inskrypcjach z Galii rzymskiej. Le Bohec 2001, 363–367; Lamoine 2006, 81–104.

uznawać osobne, odrębne społeczeństwa czy ośrodki polityczne, które dzieliły ze sobą w mniejszym czy większym stopniu wybrane elementy kultury, takie jak język czy wierzenia.

Problem ten wyraźnie uwidacznia się w zakresie badań nad druidami, w tym hipotetycznymi druidkami. Celem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia, kim były druidki, w jakim kontekście pojawiają się w źródłach oraz zwrócenie uwagi na problem różnych stanowisk i interpretacji, jakie pojawiają się w nauce.

Źródłem, które zawiera informacje o kobietach druidkach, jest *Historia Augusta* – zbiór biografii cesarzy rzymskich i pretendentów do tronu. Żywoty zaczynają się od Hadriana, kończą zaś na Numerianie. Obejmują więc okres 117–285 r. n.e. Niestety dzieło nie zachowało się w całości, nie uwzględnia lat 244–253 n.e. Problemem jest ustalenie autorstwa biografii. Choć podpisało się pod nim sześciu autorów, po bliższej analizie Hermann Dessau postawił tezę, według której *Historia Augusta* zostało napisane przez jednego anonimowego skryptora<sup>6</sup>. Taką interpretację przyjęto powszechnie. Trudnością jest także ustalenie daty powstania dzieła. Przyjmuje się okres IV–V w. n.e.<sup>7</sup> Dodatkowo trudno ustalić, od kogo autor *Historia Augusta* czerpał informacje. Choć najczęściej powołuje się na Mariusa Maximusa, ustalono, że między innymi korzystał także z fragmentów pracy Auzoniusza, który wspominał o enigmatycznych *Dryadiae* w swojej rodzinie. Auzoniusz z dużym prawdopodobieństwem także czerpał z Maximusa<sup>8</sup>. Jedną z najlepiej napisanych biografii jest żywot Hadriana, być może by zrobić wrażenie na czytelniku i przekonać go, że informacje zawarte na kolejnych stronach są równie autentyczne<sup>9</sup>.

Już tych kilka uwag dotyczących samego *Historia Augusta* stwarza poważne problemy, które należy uwzględniać w trakcie badań nad celtyckimi kobietami przepowiadającymi przyszłość. Autor informujący o druidkach jest nieznan. Co więcej, pisał o nich, kiedy Celtowie galijscy znajdowali się pod kontrolą Rzymu, a w innych częściach Europy ich kultura także zanikła, ostając się jedynie w szczątkowej postaci na Wyspach Brytyjskich. Skryptor najprawdopodobniej nie miał styczności z celtyckimi druidami, bazować mógł na innych dziełach lub opisywać fenomen, który być może w jakiejś formie występował w niektórych prowincjach. Thomas Downing Kendrick sugeruje, że autor *Historia Augusta* w ogóle nie rozumiał pojęcia „druid”<sup>10</sup>. Wielu współczesnych autorów podkreśla także, że *Historia*

<sup>6</sup> Szelest 1966, 18; Suski 2014, 2.

<sup>7</sup> Suski 2014, 2–6.

<sup>8</sup> Green 1981, 231.

<sup>9</sup> Meckler 1996, 374.

<sup>10</sup> Kendrick 1927, 96.

*Augusta* samo w sobie jest niewiarygodnym źródłem<sup>11</sup>. Należy ściśle ustalić, kim byli druidzi i czy wśród nich znajdowały się kobiety. Czy i na jakich zasadach dokonywali lub dokonywały wróżb i przepowiedni oraz w jakiej kondycji zachowali się w okresie po podboju rzymskim. Wszystko to, by sprawdzić, w jakim stopniu informacje skryptora mają odniesienie do rzeczywistości, którą opisywał.

Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę charakter samego źródła i problemy, jakie ono sprawia. Biografie antyczne, do których należy zbiór *Historia Augusta*, zawierają relacje wydarzeń i anegdoty obrazujące cechy opisywanych postaci. Wśród nich często znajdują się różne znaki wróżebne mające na celu wskazać i usprawiedliwić los, jaki spotkał cesarza czy pretendenta do tronu. Warto zaznaczyć, że trudno potwierdzić autentyczność takich opowieści. Znaki zapowiadające objęcie tronu cesarskiego nazywane były *omina imperii*<sup>12</sup>. Notowano wszelkie nadnaturalne wydarzenia związane z osobami cesarzy, których los wiązany był z kondycją państwa. Dla biografów były to świetne materiały dające możliwość stosowania rozmaitych sztuczek retorycznych i rozwijania swobodnej, acz intrygującej narracji. W takim kontekście w *Historia Augusta* skryptor trzy razy wspomina o druidkach.

Pierwsza wzmianka zawarta jest w biografii Aleksandra Sewera: „Druidka zawołała w gallickim języku do idącego Aleksandra: ‘Idź i nie spodziewaj się zwycięstwa ani nie ufaj swemu żołnierzowi’”<sup>13</sup>. Był to jeden z wielu wymienionych omenów zapowiadających śmierć cesarza w czasie przygotowań do kampanii przeciw Germanom. Posługiwanie się przez druidkę językiem galijskim nie wydaje się niczym niezwykłym, w Galii bowiem łacina nie została przyjęta powszechnie<sup>14</sup>. Zagadką pozostaje jednak, jak druidka znalazła się w towarzystwie cesarza.

Druga informacja pojawia się w żywotach Karusa, Karynusa i Numerianusa, a dotyczy przepowiedzenia władzy Dioklecjanowi. Jak mówi skryptor:

Moim zdaniem przytoczenie odpowiedniego dla tego miejsca krótkiego opowiadania o Auguście Dioklecjanie nie będzie ani czymś zbyt wyjątkowym, ani zbyt pospolitym; wydarzenie owo było dla niego zapowiedzią władzy cesarskiej. Dziadek mój mówił, że dowiedział się o tym od samego Dioklecjana. „Kiedy – rzekł – Dioklecjan, piastując jeszcze niższe stanowiska wojskowe, zatrzymał się w Galii w kraju Tungrów, w jakiejś gospodzie, i z pewną kobietą, Druidką, robił rachunek za swoje codzienne pożywienie, ona powiedziała:

<sup>11</sup> Kotula, 2004, 15; Hofeneder 2009, 81–84; Suski 2017, 352, 356.

<sup>12</sup> Chalupa, 2012, 64.

<sup>13</sup> ...*mulier Dryas eunti exclamavit Gallico sermone, „Vadas nec victoriam speres nec te militi tuo credas”*. HA Alex. Sev. 60, wszystkie cytowane passusy przełożone przez H. Szelest.

<sup>14</sup> Duval, 1967, 37–40.

‘Dioklecjanie, jesteś zbyt skąpy i zbyt oszczędny’. Wówczas Dioklecjan odpowiedział podobno żartem, nie poważnie: ‘Wtedy będę szczodry, gdy zostanę cesarzem’. Po tych słowach Druidka miała odpowiedzieć: ‘Dioklecjanie, nie żartuj, cesarzem bowiem będziesz wtedy, gdy zabijesz dzika’<sup>15</sup>.

Dalej autor *Historia Augusta* opisuje, jak Dioklecjan regularnie polował na wspomniane zwierzę, jednak przepowiednia się nie spełniała. Aby ją dopełnić, przyszedł cesarz zamordował naczelnika pretorianów o przydomku Aper, co po łacinie znaczy „dzik”<sup>16</sup>. Cały zapis skonstruowano według klasycznego opisu biograficznego. Skrypta wytknął cechę charakteru opisywanej postaci, czyli skąpstwo, powołał się na świadka – dziadka, który rozmawiał z Dioklecjanem – wskazał na postać profetyczną, czyli druidkę i zastosował grę słów<sup>17</sup>. Oba omeny kwalifikowane są jako „przypadkowe wypowiedzi”, które szczególnie zapisywały się w pamięci świadków i miały przez to być brzemienne w skutkach<sup>18</sup>.

Nieco inny charakter ma trzeci zapis o przepowiedni druidek obiecujących władzę cesarską krewnym Klaudiusza Gockiego:

Dziwne może wydać się to, co podobno opowiedział Asklepiodot swemu doradcy, Celzynowi, a czego dowiedział się od Dioklecjana, ale sąd o tym wydadzą potomni. Opowiadała mianowicie, że pewnego razu Aurelian zasięgnął rady gallickich Druidów, chcąc się dowiedzieć, czy władza cesarska pozostanie w rękach jego potomków; Druidki miały odpowiedzieć, że w państwie niczyje imię nie będzie w przyszłości tak sławne, jak imię potomków Klaudiusza. I właśnie cesarzem jest pochodzący z tego rodu Konstancjusz, a sądzę, że jego potomkowie osiągną sławę, jaką zapowiedziały Druidki<sup>19</sup>.

W przytoczonej anegdocie wyraźnie widać, że Aurelian prawdopodobnie z własnej woli udał się do kapłanek, by zasięgnąć opinii. Nie było to więc przypadkowe wypowiedzenie znamienych słów. Wskazanie na bliżej nieokreśloną grupę kilku druidek odróżnia ten passus od

<sup>15</sup> *Curiosum non puto neque satis vulgare fabellam de Diocletiano Augusto ponere hoc convenientem loco, quae illi data est ad omen imperii. avus meus mihi rettulit ab ipso Diocletiano compertum. „Cum,” inquit, „Diocletianus apud Tungros in Gallia in quadam caupona moraretur, in minoribus adhuc locis militans, cum Dryade quadam muliere rationem convictus sui cottidiani faceret, atque illa diceret, ‘Diocletiane, nimium avarus, nimium parcus es,’ ioco non serio Diocletianus respondisse fertur; ‘Tunc ero largus, cum fuero imperator.’ Post quod verbum Dryas dixisse fertur, ‘Diocletiane, iocari noli, nam eris imperator cum Aprum occideris’*”. HA Kar., Kar., Num. 14.

<sup>16</sup> HA Kar., Kar., Num. 15.

<sup>17</sup> Paschoud 2001, 376–377.

<sup>18</sup> Trowbridge 1938, 81.

<sup>19</sup> *Mirabile fortasse videtur quod compertum Diocletiano Asclepiodotus Celsino consiliario suo dixisse perhibetur, sed de hoc posteri iudicabunt. Dicebat enim quodam tempore Aurelianum Gallicanas consuluisse, Dryadae sciscitantem utrum apud eius posteros imperium permaneret, cum illas respondisse dixit nullius clarius in re publica nomen quam Claudii posteriorum futurum. Et est quidem iam Constantius imperator, eiusdem vir sanguinis, cuius puto posteros ad eam gloriam quae a Dryadibus pronuntiata sit pervenire*. HA Aurel. 44.

innych. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że była to jedna wizyta u bliżej niezidentyfikowanego kolegium kobiet niż kilka odwiedzin różnych wieszczek. Ten rodzaj omenu jest zatem nieco odmienny od poprzednich, choć zawiera element propagandy dynastii konstantyjskiej<sup>20</sup>. Jak wskazuje Mary Trowbridge, rzymscy władcy niejednokrotnie konsultowali się z różnymi magami, profetami, wróżbiarzami z terytorium całego Imperium w zakresie rozmaitych spraw<sup>21</sup>. Co szczególnie istotne dla tego fragmentu, Asklepiodot jest postacią historyczną, jednak skryptor myli jego urzędy, przypisując je prawdopodobnie fikcyjnemu Werkoniuszowi Herenianusowi, o którym wspomina nieco wyżej w tym samym akapicie<sup>22</sup>. Z jednej strony powołanie się przez skryptora na świątków ma zwiększać wrażenie autentyczności informacji, z drugiej ostatecznie są one pomieszane. Tak typowy dla *Historia Augusta* chaos nie pozwala na jednoznaczne zaprzeczenie ani odrzucenie prawdziwości wzmianek o celtyckich kobietach, choć niewątpliwie są one wplecione w konstrukcję literacką. Oprócz podanych passusów nie ma informacji, by cesarz konsultował się z druidkami czy druidami.

Warto także zwrócić uwagę na formy słów, którymi opatrywane są kobiety. W biografii Aleksandra Sewera pojawia się *Dryas*, podobnie w przypadku fragmentu dotyczącego Dioklecjana. Można jedynie spekulować, czy słowo to nie było inspirowane greckimi driadami. Dopiero we fragmencie poświęconym Aurelianowi skryptor posłużył się określeniem *dryadae*. Robert Wiśniewski zauważa, że istnieje podobieństwo formy słowa *dryadae* u Lukana<sup>23</sup>. Zaznacza jednak, że różni się ono rodzajem. Konstrukcja gramatyczna passusu wskazuje na kobiety. Historyk jednocześnie odrzuca inspirację skryptora Auzoniuszem<sup>24</sup>. Ostatecznie dobór słów przez autora *Historia Augusta* zostaje niezrozumiały.

Pojawienie się postaci celtyckich druidek w późnym dziele, jakim jest *Historia Augusta*, sprowokowało badaczy do próby odpowiedzi na pytanie, czy druidki mogły funkcjonować w okresie cesarstwa. Panowanie Aleksandra Sewera przypada na lata 222–235 n.e., Aureliana na 270–275 n.e., a Dioklecjana na 284–305 r. n.e. Po zapoznaniu się z powyższymi passusami należałoby więc wstępnie wnioskować, że w III w. w Galii swobodnie działały druidki. Dla Andreasa Hofenedera jasne jest, że taka sytuacja była niemożliwa, wykorzystanie ich postaci jest zaś zabiegiem retorycznym. Przykładowo passus dotyczący Dioklecjana to zwykła gra

<sup>20</sup> Passus może zawierać fałszywe informacje. Nie ma pewności, czy rzeczywiście istniało pokrewieństwo między Konstancjuszem Chlorusem a Klaudiuszem Gockim. Paschoud 1996, 206–207.

<sup>21</sup> Trowbridge 1938, 70.

<sup>22</sup> Paschoud 1996, 205–207.

<sup>23</sup> Luc. I 450–451.

<sup>24</sup> Wiśniewski 2008, 262–263.

słów, jakich jest wiele w *Historia Augusta*<sup>25</sup>. Skryptor nie umiał rozróżnić Celtów od Germanów, wskazując na druidki w kraju Tungrów, co podważa autentyczność informacji<sup>26</sup>. Co najważniejsze, badacz podkreśla, że druidyzm w Galii został zlikwidowany w I w. n.e.<sup>27</sup> Poza tym słusznie argumentuje, że *Historia Augusta* nie jest źródłem wiarygodnym<sup>28</sup>, a druidki nie są znane z żadnych innych relacji<sup>29</sup>.

Z perspektywy badań filologicznych druidki wydają się fantazją skryptora – postaciami wykorzystanymi na potrzebę konstruowania omenów. Nie ma jednak pewności, skąd autor *Historia Augusta* zaczerpnął pomysł na umieszczenie ich w swoim dziele. Przez wzgląd na wskazane wątpliwości należy skonkludować, że kontekst źródłowy informacji o druidkach w III w. n.e. nie jest jednoznaczny i rozstrzygający.

### **Role druidów w społeczeństwie celtyckim a charakter źródeł**

Przyjęło się powszechnie dzielić antyczne źródła pisane o druidach na dwa rodzaje. Szkoła posejdoniowska to określenie zbioru zapisów, które powstały w oparciu o zaginioną pracę Posejdoniosa. Autorami korzystającymi z dorobku uczonego stoika z Apamei byli między innymi Cezar<sup>30</sup>, Diodor Sycylijski<sup>31</sup> czy Strabon<sup>32</sup>. Warto odnotować uwagę Stuarda Piggotta na temat szkoły posejdoniowskiej. Zauważa on wykorzystanie toposu „szlachetnego dzikusa” i podań o Hyperborejczykach w opisach dotyczących Celtów, w tym druidów<sup>33</sup>. Wydaje się jasne, że informacje o druidach i Celtach w ogóle należy czytać ostrożnie, gdyż istnieje duże prawdopodobieństwo, że są one przetworzone w ramach toposu.

Drugi zbiór informacji nazywa się szkołą aleksandryjską, ponieważ obejmuje zapisy autorów greckich wykształconych w Aleksandrii. Ich rozważania skupiały się na naukach i filozoficznej doktrynie druidystycznej, porównywanej niejednokrotnie do pitagoreizmu, przez co są praktycznie nieprzydatne do ustalania faktów na temat społecznej roli druidów<sup>34</sup>. Ten katalog źródeł jest przychylniejszy druidom, są bowiem wykorzystywani do zobrazowania złotego wieku, gdzie władcami mieli być szanowani mędrcy<sup>35</sup>.

<sup>25</sup> Hofeneder 2009, 88.

<sup>26</sup> Hofeneder 2009, 87.

<sup>27</sup> Hofeneder 2009, 85.

<sup>28</sup> Hofeneder 2009, 81–84.

<sup>29</sup> Hofeneder 2009, 88–90.

<sup>30</sup> Caes. Gal. VI 13–14.

<sup>31</sup> D.S. V 21–22.31.

<sup>32</sup> Str. V 4–5.

<sup>33</sup> Piggott 2000, 93–96.

<sup>34</sup> Berresford Ellis 1998, 51–54.

<sup>35</sup> Aldhuse-Green 2010, 29–30.

Obie grupy źródeł zgadzają się co do bardzo wysokiej pozycji i wpływów druidów. Mieli powstrzymywać wojowników od toczenia bitew czy oddziaływać na podejmowanie ważnych decyzji przez królów, którzy byli posłusznymi wykonawcami ich woli. Informacje te zwierają elementy toposu „szlachetnych dzikusów”<sup>36</sup>. Zakres najistotniejszych kompetencji druidów wykazał Norman DeWitt. Badacz wskazuje na trzy główne funkcje, którymi się zajmowali: edukacja i zachowywanie wiedzy, sądownictwo oraz organizowanie życia religijnego Celtów<sup>37</sup>. Do podobnych wniosków doszedł również S. Piggott z uwagą, że ciężko oznaczyć, jaki zasięg kompetencji posiadali oni w kwestii pełnienia funkcji sędziowskich<sup>38</sup>. Najbardziej prawdopodobny wydaje się wniosek, że rozstrzyganie sporów jest ich kluczową kompetencją, wynikającą z ogólnego wykształcenia, które posiadali. Dziedziny nauk, którymi się zajmowali, szeroko opisał zaś Jean-Louis Brunaux<sup>39</sup>, choć podobne katalogi zawsze są stosunkowo elastyczne i ogólne, gdyż nie zachowało się żadne dzieło celtyckie, które mogłoby ukazać, jaką faktycznie wiedzę Celtowie w osobach druidów posiadali. Kluczowe jest ustalenie, czy druidom przypisywano umiejętność przewidywania przyszłości.

Istnieją pewne niejasności co do tego, kim dokładnie byli druidzi, zarówno w okresie niezależności Celtów, jak i po podboju. Wiąże się to z enigmatycznością zapisów źródłowych. W swojej przełomowej pracy T.D. Kendrick wskazał, że druidów nie powinno się bezpośrednio i ściśle łączyć z kwestiami religijnymi. Rozważania kontynuowała Nora Chadwick, stwierdzając, że utożsamiać ich należy z filozofią, a nie kapłaństwem. Pojęcie kapłaństwa sprowadziła do kultu, oficjalnej organizacji urzędów czy świątyń. Dodała także, że żadne ze źródeł nie używa wobec nich bezpośrednio słowa „kapłan”<sup>40</sup>. Innego zdania jest Miranda Aldhouse-Green. Powołuje zapisy dyktatora, wskazując na zaawansowany poziom organizacji. Uznaje, że źródła wspominają o druidach w kontekście opisu *sacrum*, a brak bezpośredniego wykorzystania słowa „kapłan”, na przykład u Cezara, uzasadnia konstrukcją jego dzieła<sup>41</sup>. Dodaje za to, że autorytet druidów wiązał się właśnie z ich umiejętnością kontaktu z nadprzyrodzonymi mocami, bezpośrednie wykonywanie rytuałów mogło zaś być w gestii niższych stopniem osób<sup>42</sup>.

Źródła sugerują, że wśród Celtów istniały trzy grupy osób szczególnie szanowanych, powiązanych z *sacrum*. Wydaje się to ważnym tropem, który może być przydatny dla zro-

<sup>36</sup> Piggott 2000, 102–104.

<sup>37</sup> DeWitt 1938, 326.

<sup>38</sup> Piggott 2000, 112.

<sup>39</sup> Brunaux 2006, 259–263.

<sup>40</sup> Chadwick 1997, xviii.

<sup>41</sup> Aldhouse-Green 2010, 11.

<sup>42</sup> Aldhouse-Green 2010, 12–13, 45–46.

zumienia fenomenu celtyckich kobiet profetek. Po dokładnej analizie J.-L. Brunaux najbardziej zawiera zapisom Strabona, gdyż miał on najbardziej konsekwentnie trzymać terminów, których używał, a czego zaniechał Diodor Sycylijski<sup>43</sup>. Według tradycji posejdoniowskiej w społeczeństwie galijskim *druidai* znali nauki przyrodnicze oraz zajmowali się filozofią moralną, *o'vateis* lub *manteis*<sup>44</sup> posiadali wiedzę o naukach przyrodniczych, a także organizowali ceremonie religijne. Ostatnią kategorią mieli być *bardois* – poeci<sup>45</sup>. Między innymi na podstawie tych zapisów J.-L. Brunaux uznał druidów za wykształconych filozofów, *o'vateis* zaś za kapłanów zdolnych do kontaktów z *sacrum*, w tym do przewidywania przyszłości. Takie ustalenia pozostają jednak w pewnej sprzeczności z informacjami Cezara, a raczej ich interpretacją.

Zapisy rzymskiego dyktatora są oceniane jako cenne z uwagi na liczbę szczegółów oraz fakt, że dotyczą druidów sprzed utracenia wolności przez Galów<sup>46</sup>. Należy dodać, że nie odnosił się on do potrójnego podziału osób powiązanych z kwestiami religijnymi. W jednym z fragmentów enigmatycznie oznaczył sytuację, kiedy urzędy cywilne nie mogły być obierane w przewidzianej przez prawo procedurze. Osobę mającą pełnić daną funkcję wskazywali celtyccy kapłani – *sacerdotes*<sup>47</sup>. Tu J.-L. Brunaux zauważa jednak, że Cezar nie posłużył się słowem druid, a kapłan, co według niego odróżnia *o'vateis* od druidów. Warto jednak zauważyć, że nie wspomniał bezpośrednio także właśnie o *o'vateis*. W części dzieła wprost poświęconej druidom dyktator zapisał, że rozstrzygali oni sprawy o zabójstwo i inne wykroczenia, rozwiązywali konflikty spadkowe czy spory o miedzę. Mogli, co wydaje się ich najpoważniejszą prerogatywą, nakładać sankcje na jednostki i całe ludy. Cezar wyraźnie jednak wskazuje, że ich najpotężniejszą kompetencją było wykluczanie z udziału w ofiarach. Wiazało się to z usunięciem z życia politycznego i pozbawieniem jakichkolwiek praw<sup>48</sup>. W tym właśnie M. Aldhouse-Green widzi ich najwyższy, sakralny wymiar władzy<sup>49</sup>. Takie stanowisko potwierdzają zapisy o ich udziale w składaniu ofiar<sup>50</sup>. Jean-Louis Brunaux uznaje ten fakt, jednak widzi w świadectwie dyktatora uproszczenie, gdyż odróżnia organizowanie ceremonii od bezpośredniego składania ofiar<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> Brunaux 2006, 228.

<sup>44</sup> W literaturze przedmiotu, odnośnie do tej grupy, najczęściej korzysta się z nazwy *o'vateis* użytej przez Strabona. Tak też poczyniono na potrzeby niniejszego artykułu. Brunaux 2006, 228; Freeman 2008, 192–193; Gierek, 2011; 38, 44–47; Johnston 2017, 130.

<sup>45</sup> D.S. V 31; Str. IV 4.

<sup>46</sup> Dunham 1995, 168; Webster 1999, 5.

<sup>47</sup> Caes. Gal. VII 33.

<sup>48</sup> Caes. Gal. VI 13.

<sup>49</sup> Aldhouse-Green 2010, 12.

<sup>50</sup> Caes. Gal. VI 16.

<sup>51</sup> Brunaux 2006, 252–254.



Warto spojrzeć na kontekst przekazywania informacji przez Cezara. Posługiwał się on terminami pochodzącymi z ustroju republikańskiego, takimi jak *senatus* czy *princeps*<sup>52</sup>. Przykładowo dla Cezara oczywiste było, że wysoki polityk, członek senatu, może obejmować urząd kapłana. Autor tworzył w ten sposób paralełę między organizacją polityczno-społeczną Celtów a ówczesnym rzymskim ustrojem. Stąd Cezar nie odnotowywał lokalnych nazw urzędów, stanowisk czy ról społecznych oprócz jednego wyjątku, którym jest *vergobretus*. Wydaje się także, że jego informacje skupiały się najpełniej na kwestii ról politycznych<sup>53</sup>. Dyktator posługiwał się w swoich opisach podziałem binarnym, opisując choćby dwa stronnictwa: pro- i antyrzymskie, a także grupy uprzywilejowane – druidów i ekwitów<sup>54</sup>. Co więcej, opisywał wykształconą grupę społeczną u Galów w kontraście braku takowej u Germanów<sup>55</sup>. W świetle tych ustaleń wydaje się wysoce prawdopodobne, że Cezar zawęził zapisy o rolach postaci związanych z *sacrum* do druidów<sup>56</sup>. Zostaje pytanie, czy pisał tylko o druidach, czy także o *o'vateis* lub *bardois*, używając jednej nazwy.

Godne uwagi są jednak wnioski Jane Webster. Po chronologicznym uporządkowaniu świadectw o druidach ujawniają się pewne istotne problemy. Informacje sprzed podboju Galii przez Cezara są wysoce enigmatyczne i niedokładne. To dopiero rzymski dyktator zawarł najobszerniejszy zbiór informacji o druidach zorganizowanych na terenie całej krainy<sup>57</sup>. Późniejsze źródła przytaczają tradycję o trzech funkcjach zaczerpniętą z Posejdoniosa, który opisał Celtów poznanych w okolicach Marsylii jako ludy niedawno podbite, by oswoić grecko-rzymskich odbiorców z obcymi. Zapisy Diodora Sycylijskiego i Strabona pochodzą z I w. n.e. Ignorują kontekst miejsca i czasu, rozciągając tradycję Posejdoniosa na wszystkich Celtów. Dopiero potem Pliniusz Starszy opisuje druidów, którzy występowali za jego życia, w okresie romanizacji<sup>58</sup>. Oznacza to, że podział na trzy grupy wykształconych mędrców galijskich może dotyczyć regionu południowej Galii, nie zaś całej, jak ujął to Cezar. To rzymski dyktator zawarł informacje o procedurze wyboru najważniejszego druida i zgromadzeniach, w których miała brać udział większość ludów, by rozstrzygać sprawy sądowe, pokazując w ten sposób o wiele bardziej skomplikowaną strukturę tej grupy społecznej, jej interakcję z innymi Celtami oraz pewne geograficzne ramy ich działalności<sup>59</sup>. Świadectwa dyktatora rzucają na druidów zdecydowanie inne światło niż dzieła pozostałych przedsta-

<sup>52</sup> Dunham 1995, 165.

<sup>53</sup> Kendrick 1927, 81.

<sup>54</sup> Riggsby 2006, 63.

<sup>55</sup> Johnston 2009, 254.

<sup>56</sup> Freeman 2008, 198.

<sup>57</sup> Webster 1999, 4.

<sup>58</sup> Webster 1999, 9–10.

<sup>59</sup> VerSteeg 2004, 13–15.

wicielei tradycji posejdoniowskiej. Niemniej zapisy Cezara wciąż mogą zawierać uogólnienia i niedoskonałości.

Do myślenia daje także przykład druida wymienionego z imienia, potwierzonego w dwóch źródłach – Dywiczak. U Cezara pojawia się w I i II księdze *Commentarii de bello Gallico*<sup>60</sup> bez oznaczenia terminem druid. Pełnienie przez Gala tej funkcji potwierdza jednak Cynceron, który opisuje go jako osobę, która jest szanowanym uczonym i filozofem, ale także przepowiada dzięki wróżbom<sup>61</sup>. Takie stanowisko zaprzecza jednoznaczny trójfunkcyjny podziałowi grupy wykształconych Celtów, przepowiedniami bowiem mieli zajmować się *o’vateis*. Jean-Louis Brunaux dyskredytuje tę informację, zauważając, że prorokowanie pojawia się jako dodatkowa i ostatnia przypisana rola Dywiczaka, a więc nie najistotniejsza<sup>62</sup>. Nie można jednak obok powiązania druida z przepowiadaniem przyszłości przejść całkowicie obojętnie. Jest to szczególnie ważny trop w kontekście druidek występujących w *Historia Augusta*. Spór badaczy dotyczący uściślenia, kim byli druidzi, zasadniczo sprowadza się do kwestii ich udziału w kapłaństwie i skali kontaktu z *sacrum*, co zaś najważniejsze dla tego artykułu, kompetencji druidów w zakresie przepowiadania przyszłości. Ważną wskazówką dla zrozumienia kontekstu źródeł zauważa sam J.-L. Brunaux<sup>63</sup>, choć nie rozwija tego wątku, mianowicie wpływ stoicyzmu na szkielet form religijnych występujących u Celtów w zapisie Posejdoniosa. Jego przekaz zawierać miał trójwymiarowość postrzegania *sacrum*: filozofia (druidzi), mistyka (*bardois*) oraz kapłaństwo jako materialny urząd (*o’vateis*). W tym kontekście oznaczałoby to, że Posejdonios wykorzystał zjawiska występujące u południowogalijskich Celtów na potrzeby własnej konstrukcji, rozmywając w ten sposób faktyczne ich znaczenie. Cała trójfunkcyjność została następnie bezwiednie powielona przez kolejnych autorów.

Sztywny podział na *druidai*, *o’vateis* i *bardois* w oparciu o enigmatyczne źródła i w świetle przedstawionej dyskusji nie wydaje się powszechnie przyjęty. Stanowisko M. Aldhouse-Green o możliwości występowania różnych ról poniżej „stopnia” druidów wydaje się jakimś kompromisem. Philip Freeman, Bożena Gierek i Andrew Johnston nie są tak bardzo zdecydowani co do jednoznacznego podziału na trzy funkcje<sup>64</sup>. Ostatni z wymienionych autorów wskazuje jednak, że w literaturze klasycznej utrwaliła się pewna tradycja i stereotyp związany z pojęciem druida, kojarzone z obrazami mędrca, postaci o wielkiej godności

<sup>60</sup> Caes. *Gal.* I 3; I 16–20; I 31–32; II 5; II 14–15.

<sup>61</sup> Cic. *Div.* I 41.

<sup>62</sup> Brunaux 2006, 307.

<sup>63</sup> Brunaux 2006, 229–230.

<sup>64</sup> Freeman 2008, 192–193; Gierek, 2011, 38, 44–47; Johnston 2017, 130.

i mocy wpływu na społeczeństwo<sup>65</sup>. Może być to jednym z powodów zaniku podziału funkcji w innych źródłach.

Warto odnotować satysfakcjonującą próbę szkicu *bardoi* przez Raimunda Karla. Dla archeologa były to postacie spełniające role mediów, przekazicieli tradycji, idei, a nawet propagandy, grupa związana z kręgami politycznymi, posiadająca narzędzia, takie jak satyry, co intrygujące, zbliżone do klątw (*sacrum?*). Przez to *bardoi* mogli w pewnym stopniu interweniować w sprawy najwyższej postawionych arystokratów. Jean-Louis Brunaux zaznacza zaś, że muzyka mogła mieć silny związek z aspektami boskości, co zostało odnotowane w kategoriach podobieństwa do orfizmu<sup>66</sup>. Przez wzgląd na charakter swojej roli i zakres obejmujących ich przywilejów mogli zostać zauważeni i opisani przez antycznych<sup>67</sup>.

W ramach konkluzji należy przyjąć, że wśród druidów były osoby, którym przypisywano możliwość dokonywania wróżb i przepowiedni. Mimo trudności z jasnym wyodrębnieniem kompetencji *o'vateis* i druidów zapis Cycerona wydaje się jednoznaczny. Nie można jednak w pełni uznać, że wszyscy posiadali takie kompetencje – bezpośrednia informacja, jaka się zachowała, dotyczy tylko Dywicjaka.

### **Kobiety druidki?**

Trudności sprawia określenie, czy i w jakim stopniu kobiety były związane z druidyzmem. Jak stwierdza J. Markale, nie zachowały się źródła wskazujące wprost na występowanie druidek u starożytnych Celtów<sup>68</sup>. Niemniej niektórzy badacze rozpoznają je po funkcjach o charakterze religijnym, jakie pełniły kobiety opisane w źródłach. Płci tej od wieków w wielu kultach przypisywano szczególne predyspozycje do sprawowania obrzędów magicznych<sup>69</sup>. Zachowało się kilka interesujących *passusów*, na przykład o kapłankach znanych ze swoich proroczych i magicznych umiejętności. Na wyspie na Oceanie Atlantyckim u ujścia Loary, identyfikowanej jako Sein, według Pomponiusza Meli miało znajdować się sanktuarium, do którego żeglarze udawali się po wróżby do tajemniczych dziewięciu kapłanek. Wierzono, że władają one magią, mogą zamieniać się w zwierzęta i leczyć chorych<sup>70</sup>. Przyjmuje się, że to samo miejsce opisał Strabon, dodając kilka innych informacji. Nazwę wyspy oznaczył jako Sena. Mężczyźni nie mogli przebywać na wyspie. Kapłanki corocznie odprawiały rytuał związany z wymianą dachu sanktuarium, a kiedy jedna z kapłanek upuściła materiały, reszta

<sup>65</sup> Johnston 2017, 252.

<sup>66</sup> Brunaux 2006, 188–193.

<sup>67</sup> Karl 2006, 452–458.

<sup>68</sup> Markale 1988, 93.

<sup>69</sup> Lombroso 1910, 88, 91.

<sup>70</sup> Mel. III 6.

miała za zadanie ją rozszarpać<sup>71</sup>. Thomas Downing Kendrick sugeruje, że kobiety mogły pełnić funkcje *o'vateis*<sup>72</sup>, nie uznaje zaś za stosowne nazywania ich druidkami. Jean-Louis Brunaux natomiast zauważa, że pewne elementy opisu są formą wskazywania na wspólną tożsamość Greków z Celtami, szczególnie wobec porównania kobiet z kapłankami Persefony. Philip Freeman uznaje to świadectwo za potwierdzenie, że kobiety w społeczeństwie celtyckim tworzyły pewne zamknięte ugrupowania religijne<sup>73</sup>.

Dla Petera Beresforda Ellisa jasny jest status Boudiki, przywódczyni Icenów, która wróżyła z biegu zająca. Kasjusz Dion w przypisanej jej mowie zaznacza, że kobieta wzywała podczas wróżby imienia bogini Andrasty<sup>74</sup>, Peter Beresford Ellis wysnuł wniosek, że celtycka liderka była kapłanką. Warto jednak zwrócić uwagę na kontekst informacji. Boudika miała być dla rzymskiego odbiorcy symbolem kobiety wodza, obrazować postać godną pożałowania i pogardy w oczach przedstawicieli kultury śródziemnomorskiej. Jej sylwetka została wykorzystana, by pogłębić negatywny obraz obarczonego za tragedię buntu Nerona<sup>75</sup>. Poza tym, co wydaje się najważniejsze, przywódczyni Icenów nigdzie nie nazwano druidką. Nie nazywa jej tym tytułem M. Aldhouse-Green, nie wyklucza jednak możliwości wykonywania przez nią wróżb z zająca. Pozostaje pytaniem, czy dokonywała tego jako lider religijny, wojskowy lub polityczny, czy było to aktem związanym z umocowaniem jej osoby w *sacrum* na jeszcze innych zasadach (*o'vateis?*), o których informacje się nie zachowały.

Innym zapisem dotyczącym Brytanii jest opis ataku legionów na wyspę Mona. Przed szturmem żołnierzy druidzi mieli rzucać kłątwy, a towarzyszyły im kobiety, które Tacyt przyrównał do furii (*feminis, in modum Furiarum*)<sup>76</sup>. Zapis ten został z należytą ostrożnością opisany przez M. Aldhouse-Green. Autorka zauważa znaczącą różnicę, że kobiety tylko uczestniczyły w pewnej formie rytuału, gdzie to druidzi rzucali kłątwy. Ważne jest obrazowe przedstawienie kobiet furii – ubrane w czerń, z poszarpanymi włosami. Całość składa się na element konstrukcji literackiej<sup>77</sup>. Trudno odnieść szkic Tacyty do jakiegokolwiek innego źródła oprócz oczywistego odwołania do wyobrażeń postaci mitologicznych. Badacze B. Gierk i P. Freeman, zwracają uwagę, że postacie Veledy i Ganny, które zajmowały się wróżbami – przez Tacytę<sup>78</sup> i Kasjusza Diona<sup>79</sup> opisywane jako Germanki – w rzeczywistości

<sup>71</sup> Str. IV 6.

<sup>72</sup> Kendrick 1927, 96.

<sup>73</sup> Freeman 2008, 150–151.

<sup>74</sup> D.C. VI 3–4.

<sup>75</sup> Kehne 2002, 13.

<sup>76</sup> Tac. *Ann.* XIV 29–30.

<sup>77</sup> Aldhouse-Green 2010, 215–216.

<sup>78</sup> Tac. *Hist.* IV 61.

<sup>79</sup> D.C. LXVII 5.

mogły być celtyckimi kobietami, na co miałyby wskazywać pochodzenie ich imion z języka celtyckiego<sup>80</sup>. Jak jednak sugeruje Danuta Janiszewska-Seńko w oparciu o porównanie informacji antycznych dotyczących germańskich kapłanek, obie kobiety jednoznacznie występowały w formach tradycyjnych germańskich wieszczek<sup>81</sup>. Jednocześnie obraz Veledy również wpisany jest w kontekst barbarzyńskiej kobiety, mającej w oczach Rzymian bezczelną śmiałość przewodzić mężczyznom<sup>82</sup>.

Z punktu widzenia powyższych rozważań, warto wskazać na ołowianą tabliczkę znaną na południu Francji w miejscowości Larzac<sup>83</sup>. Inskrypcja zawiera najdłuższy znany tekst zapisany językiem galijskim, gdyż składa się z 60 wierszy i około 170 słów lub ich fragmentów<sup>84</sup>. Znaleźisko datuje się na I w. n.e.<sup>85</sup> *Tabella defixionis* zawiera wiele cech typowych dla takich inskrypcji, jak ustalone zwroty, wzywanie sił chthonicznych (bliżej niezidentyfikowana bogini Adsagsona<sup>86</sup>), sposób zemsty poprzez okaleczenie uszu i ust, by uniemożliwić zeznawanie w sądzie<sup>87</sup>. Choć dokładna analiza sprawia badaczom wiele problemów, wyciągnięto kilka intrygujących wniosków. Jedną ze stron sporu, konstruując klątwę, broni się przed skierowanym na siebie przekleństwem ze strony grupy kobiet, które rzuciły ją jako pierwsze<sup>88</sup>. Wydaje się, że obie strony sporu korzystają z usług wyspecjalizowanych w klątwach kobiet. Co ciekawe, są one wymienione z imienia, a dodatkowo oznaczono je słowami *matir* i *duxtir*, co z języka galijskiego tłumaczy się odpowiednio jako „matka” i „córka”. Taki zapis wskazuje, że była to organizacja kobiet zajmujących się magią, której członkinie miały swoją pozycję w hierarchii lub były ze sobą spokrewnione<sup>89</sup>. Z tabliczki skorzystano dwa razy. Oznacza to, że ktoś doskonale wiedział, w którym grobie się ona znajdowała, i uznawał, że można jeszcze wykorzystać jej moc<sup>90</sup>. Żadna podobna instytucja czy organizacja nie jest znana z nazwy<sup>91</sup>. Niemniej badacze są zgodni – tabliczka dowodzi istnienia w I w. n.e. organizacji kobiet zajmujących się magią, być może w jakiś specjalny sposób związanych z *sacrum*<sup>92</sup>. Miranda Aldhouse-Green uznaje, że kobiety mogły

<sup>80</sup> Freeman 2008, 153; Gierek 2011, 42.

<sup>81</sup> Janiszewska-Seńko 2019, 11–13.

<sup>82</sup> Kehne 2002, 14–17.

<sup>83</sup> *RIG* L-98.

<sup>84</sup> Piqueron 2015, 98–99.

<sup>85</sup> Ciurli 2008, 1.

<sup>86</sup> Martin 2012, 9.

<sup>87</sup> Mees 2008, 136.

<sup>88</sup> Mees 2008, 136; Martin 2012, 10.

<sup>89</sup> Ciurli, 2008, 13–15; Mees 2008, 131.

<sup>90</sup> Martin 2012, 10.

<sup>91</sup> Ciurli 2008, 16.

<sup>92</sup> Freeman 2008, 153–155; Aldhouse-Green 2010; 222, Martin 2012, 10.

być związane z jedną z wielu funkcji, jaką pełnili druidzi, *bardoi* lub *o'vateis*, i wskazuje na pewną formę tej ostatniej, być może zmodyfikowaną w okresie rzymskim<sup>93</sup>.

Z okresu późnego cesarstwa pochodzi jeszcze jedno intrygujące źródło. Akwitański retor, poeta, a nawet cesarski urzędnik żyjący w IV w., Auzoniusz, stworzył dwa dzieła, w których zawarł wzmianki o druidach – *Commemoratio Professorum Burdigalensium* i *Parentalia*. W pierwszym z nich przytoczył komentarz wobec Phoebicusa, nauczyciela łacińskiej gramatyki, który znalazł swoje miejsce w Burdigali dzięki synowi Attiusowi Paterze. Mężczyzna w przeszłości miał być kapłanem Apollina Belenusa w Armoryce w mieście Baiocassum, a wywodził się od druidów z Armoryki<sup>94</sup>. Andrew C. Johnston widzi w tym zapisie chęć utożsamienia się z archaicznymi instytucjami, kojarzącymi się z władzą i prestiżem<sup>95</sup>. Te, jak zauważa Hagith Sivan, nie miały już takiego statusu, na co dowodem ma być zmiana w karierze Phoebicusa – przeprowadzenie się z Armoryki do Burdigali i porzucenie swojego zajęcia<sup>96</sup>. Zapis Auzoniusza wskazuje jednak, że pamięć o druidach wciąż istniała w IV w. W drugim z wymienionych dzieł opisał on członków swojej rodziny. Trzeba jednak pamiętać, że rysowane przez retora z Burdigali opisy są w pewien sposób wyidealizowane<sup>97</sup>. Szkice bowiem zawierają opisy osób pełnych cnót: spokojnych i darzących się respektem oraz życzliwością<sup>98</sup>. Większość osób wymienionych jest tylko z imienia, oprócz cech charakteru nie zawsze wiadomo więcej o ich karierach czy rolach społecznych. Wśród nich trzy kobiety niejako dziedziczą imię Dryadia: Aemilia Dryadia<sup>99</sup>, Julia Dryadia<sup>100</sup> i Dryadia<sup>101</sup>, córka Megentiry i Paulinusa. Szczegóły znamy tylko na temat Julii. Charles Favez sugeruje, że była ona chrześcijanką, jednak Auzoniusz nie poświęca temu wiele uwagi<sup>102</sup>. Zagwarantowała rodzinie pewien awans społeczny przez małżeństwo z Pomponiusem Maximusem, liderem senatu w Burdigali<sup>103</sup>. Całość informacji jest bardzo skąpa, a jedynym tropem zostaje analiza pochodzenia imion. Hagith Sivan wskazuje na dwie możliwości. W rodzinie Auzoniusza istniała pewna tradycja zajmowania się medycyną, co mogło być związane z funkcjonującą

<sup>93</sup> Aldhouse-Green 2010, 45–46, 58.

<sup>94</sup> *set tamen, ut placitum, stirpe satus Druidum gentis Aremoricae, Burdigalae cathedram nati opera obtinuit* (Auson. *Prof. Burd.* 10).

<sup>95</sup> Johnston 2017, 258.

<sup>96</sup> Sivan 1993, 91–93.

<sup>97</sup> Principato 1961, 407.

<sup>98</sup> Favez 1946, 129.

<sup>99</sup> Auson. *Parentalia* XXV.

<sup>100</sup> Auson. *Parentalia* XII.

<sup>101</sup> Auson. *Parentalia* XXIII.

<sup>102</sup> Favez 1946, 127.

<sup>103</sup> Hopkins 1961, 242.

w Burdigali fontanną Divony<sup>104</sup>, świętym źródłem o celtyckich konotacjach. Dziedzina ta, w świetle zapisów Pliniusza, była jedną ze specjalizacji druidów<sup>105</sup>. Z drugiej strony część rodziny retora ma większe powiązania z kulturą i medycyną grecką niż celtycką, a imiona kobiet mogą wywodzić się od greckich driad<sup>106</sup>. Sam H. Sivan jednak zaznacza, że Burdigala była wielkim ośrodkiem kulturowym i handlowym. Co za tym idzie, różne tradycje mogły się wzajemnie przenikać. Warto odnotować uwagę R. Wiśniewskiego, że umieszczenie druidów w swojej genealogii przez Auzoniusza mogło być uzasadnione. Retor łączyłby w ten sposób swoje pochodzenie z grupą elitarną, zajmującą się filozofią i edukacją<sup>107</sup>. W obu przypadkach można zauważyć, że status druida wiąże się z jakąś formą dziedziczenia. Andrew C. Johnston wskazuje jednak, że przez wzgląd na zatracenie znaczenia druidów w okresie rzymskim arystokraci galo-rzymscy mogli posługiwać się stereotypowym wyobrażeniem celtyckiego mędrca w celach prestiżu i budowy tożsamości swoich rodów<sup>108</sup>. Wzmacnia to tylko stanowisko, że druidzi w tradycyjnej formie celtyckiej, jakkolwiek miałyby ona nie być, nie funkcjonowali, choć tkwili w pamięci Galo-Rzymian. Kwestia uznania Dryadiae za druidki zostaje zaś nierozstrzygnięta.

W świetle obecnie dostępnych ustaleń należy przychylić się do stwierdzenia, że kobiety w społeczeństwie celtyckim miały pewien udział w *sacrum*. Autorzy antyczni odnotowywali celtyckie kobiety zajmujące się przepowiadaniem przyszłości<sup>109</sup>. Nie ma jednak szans zbyt szczegółowo ująć ich zadań i ról. Można podejmować próby umiejscawiania ich w trójpodziale druidów, *o'vateis* czy *bardoi*, ze wskazaniem na drugą grupę. Jednak żadne ze źródeł nie wskazuje na to wprost i nie nadaje im żadnych galijskich tytułów pozwalających na jakąkolwiek interpretację w tym kontekście. Znamienne jest, że wróżby i przepowiednie zbliżają je do postaci opisanych w *Historia Augusta*, szczególnie w kontekście kapłanek z wyspy Sein. Choć kobiety z rodu Auzoniusza są wysoce niepewnym punktem odniesienia, enigmatyczna tabliczka z Larzac pokazuje, że kobiety galijskie w okresie rzymskim również korzystały z tradycji sakralnych, choć w zmodyfikowanej formie. Zwiększa to prawdopodobieństwo rzeczywistego występowania w okresie rzymskim postaci, które autor *Historia Augusta* mógł nazwać druidkami, szczególnie w kontekście zapisu o Aurelianie, który konsultować miał się z grupą kobiet.

---

<sup>104</sup> Sivan 1993, 57.

<sup>105</sup> Plin. *Nat.* XIV 103; XVI 95; XXIV 104.

<sup>106</sup> Sivan 1993, 58.

<sup>107</sup> Wiśniewski 2008, 258–259.

<sup>108</sup> Johnston 2017, 257.

<sup>109</sup> Janiszewska-Seńko 2019, 9.

### Okres galo-rzymski i zmiana charakteru druidów

Powszechnie uznaje się, że druidzi byli niewygodni dla władz rzymskich. Oktawian August zakazał obywatelom imperium pełnienia tej funkcji, całkowicie ich działalności zakazał cesarz Tyberiusz<sup>110</sup>, a prawo takie odnowił Klaudiusz<sup>111</sup>. Choć źródła podają, że wiązało się to chęcią eliminacji kultów związanych ze składaniem ofiar z ludzi, Maria Jaczynowska podkreśla, że taka polityka miała również na celu ograniczanie wpływu druidów na kształcenie galijskiej młodzieży. Ta miała bowiem brać czynny udział w powstaniu Sakrowira, dążąc do odrzucenia zwierzchności rzymskiej nad Galami<sup>112</sup>. Działalność druidów w czasie powstań to jeden z aspektów ogromu ich wpływu na kwestie polityczne, który był naturalny w okresie niezależności Galii. Ich udział w organizacji buntów wydaje się równie naturalny. Jane Webster sugeruje nawet, że mogły to być rewolty o charakterze mesjanistycznym, powiązane z obroną dawnych zwyczajów, jednak podaje w wątpliwość czy byli to ciągle rodzimi celtyccy druidzi, czy tylko arystokracja, która utożsamiała się z ich tradycjami<sup>113</sup>. Dodatkowo Mela informuje, że druidzi mieli wciąż nauczać w ukryciu<sup>114</sup>. Najpóźniejsze z zapisów mówią o aktywnej działalności druidów w 69–70 r. n.e. Informuje o tym Tacyt, opisując powstanie Cywilisa<sup>115</sup>. Źródła świadczą o tym, że zachowywano w pamięci dawną celtycką instytucję, której działalność w jakiejś formie kontynuowano<sup>116</sup>.

Kwestia ofiar z ludzi jest trudna do uściślenia. Jak sugeruje P. Beresford Ellis, Celtowie nie praktykowali takich obrzędów religijnych<sup>117</sup>. Jean-Louis Brunaux wskazał na trzy główne formy sakralnego zabijania ludzi przez Celtów: w czasie pogrzebów w ramach dołączania żywych do zmarłego w czasie ceremonii pogrzebowych, podczas wykonywania wróżb oraz jako forma kary śmierci. Autor wskazał jednocześnie, że przypadki te były odnotowywane właśnie przez wzgląd na wyjątkowość i rzadkość ich występowania – pewien oryginalny lokalny zwyczaj<sup>118</sup>. Składanie ofiar opisał Cezar, wyjątkowo nie potępiając ich, uznając za lokalną tradycję<sup>119</sup>. Inni autorzy greccy i rzymscy nadawali kultom celtyckim niemoralny charakter, opisując jako okrutne i szokujące, jednocześnie nie rozumiejąc ich i posługując się stereotypami<sup>120</sup>. Jean-Louis Brunaux podkreśla również, że zakazywanie praktyk druidów

<sup>110</sup> Plin. *Nat.* XXX 13.

<sup>111</sup> Suet. *Cl.* 25.

<sup>112</sup> Tac. *Ann.* III 40–43; Jaczynowska 1987, 189.

<sup>113</sup> Webster 1999, 14–15.

<sup>114</sup> Mel. III 2, 18–19.

<sup>115</sup> Tac. *Ann.* IV 54.

<sup>116</sup> Webster 1999, 13.

<sup>117</sup> Berresford Ellis 1988, 119–129.

<sup>118</sup> Brunaux, 2006, 236–328.

<sup>119</sup> Ceas. *Gal.* VI 16.

<sup>120</sup> D.S. V 31; Str. IV 4; Plin. *Nat.* XXX 13; Suet. *Cl.* 25; Tac. *Ann.* XIV 29–30; Luc. I 444.



mogło być związane z szerszą polityką Oktawiana Augusta i pozostałych cesarzy skupionych na wzmocnieniu oficjalnego kultu cesarskiego, a także walce z magią, utożsamianą w przypadku druidów z ofiarami z ludzi<sup>121</sup>. W różnych zakątkach prowincji, z dala od ośrodków miejskich, tradycyjne praktyki mogły być w dużym stopniu stosowane<sup>122</sup>. W tej interpretacji, oprócz środków podjętych przez Augusta, skierowanych do senatorów, nie chodziłoby o bezpośrednią walkę z druidami ale z pewnymi rytami, co pośrednio jednak w druidów uderzało.

Podobnym zabiegiem było zorganizowanie kultu cesarskiego w Lugdunum oraz przeniesienie tam stolicy prowincji galijskich<sup>123</sup>. Straciłby na tym ośrodek na terenie ludu Karnutów. Corocznie zbierać się tam mieli druidzi z całej Galii w celu rozstrzygania spraw sądowych dotyczących zapewne istotnych problemów polityki galijskich ludów<sup>124</sup>. Jednak znanym przykładem miejsca, wobec którego Rzymianie zastosowali drastyczne środki, była wyspa Mona w Walii, która została najechana, a tamtejsze celtyckie sanktuaria i miejsca kultu zniszczone przez Gajusza Swetoniusza Paulinusa mimo oporu stawianego przez rzucających klątwy druidów i towarzyszące im „furie”<sup>125</sup>. Wobec powyższych informacji można uznać, że działania Rzymian, pośrednio i bezpośrednio, nakierowane były na likwidację miejsc ważnych dla politycznej i organizacyjnej struktury druidów, gdzie mogli oni w pełni korzystać ze swoich tradycyjnych uprawnień.

Wiązanie druidów z magią nie jest bezzasadne. Wielu badaczy uznaje, że ich zadania sprowadzały się właśnie do czarów, przepowiedni i medycyny. Podobnie było traktowane składanie przez galijskich kapłanów, nieoznaczonych słowem druidzi, ofiar z byka i ścinanie jemioli, które Pliniusz jasno podał jako przykład obcych i zabobonnych praktyk magicznych<sup>126</sup>. Autor *Historii naturalnej* donosi o pewnych formach działalności druidów. Opisuje Gala z ludu Wokontiów, prawdopodobnie ekwitę<sup>127</sup>, który podczas rozprawy sądowej wykorzystywał *urinum* – talizman będący formą jaja stworzonego z wydzieliny węży – za co został stracony przez cesarza Klaudiusza<sup>128</sup>. Andrew Johnston widzi w zachowaniu „druida” pewną dwuznaczność. Z jednej strony ubierał toż i miał ugruntowaną pozycję w rzymskim społeczeństwie, z drugiej nawiązywał do lokalnych tradycji magicznych. Badacz poddaje przez to w wątpliwość jego autentyczną rolę druida i rozumie opisaną postać jako zromanizowanego

<sup>121</sup> Beard, North, Price, 2017, 269–270.

<sup>122</sup> Brunaux 2006, 334–335.

<sup>123</sup> Drinkwater 2014, 111–112.

<sup>124</sup> Caes. *Gal.* VI 13.

<sup>125</sup> Tac. *Ann.* XIV 29–30; Faszczka 2016, 10.

<sup>126</sup> Plin. *Nat.* XVI 95.

<sup>127</sup> Johnston 2017, 255.

<sup>128</sup> Plin. *Nat.* XXIX 52–54.

arystokratę nawiązującego do dawnych obyczajów<sup>129</sup>. Te natomiast faktycznie mogą być związane z wierzeniami Celtów. Jean-Louis Brunaux zauważa pewne podobieństwo między tym rytuałem a działalnością kapłanek z Sein. Chodzi mianowicie o niepozwalanie na kontakt jemioli i wymienianej części dachu z ziemią. Badacz sugeruje przez to ciągłość pewnych praktyk, choć nie wiąże ich z druidami, a *o'vateis*<sup>130</sup>. Pliniusz pisał także o roślinach wykorzystywanych w medycynie przez druidów, a były to jemiola<sup>131</sup>, *selago*<sup>132</sup> i *samolus*<sup>133</sup>. W związku z tym, że Pliniusz pisał w 2 poł. I w. n.e., trudno uznać, czy medycyna była zajęciem druidów w okresie wolności Galów, czy tylko po podboju rzymskim, kiedy stracili oni swoje polityczne znaczenie<sup>134</sup>.

Jak zauważa Michał Faszczka, w żadnym z podbitych ludów wybrana grupa społeczna nie była tak zwalczana przez Rzymian, jak druidzi w społeczeństwach ogólnie nazywanych celtyckimi<sup>135</sup>. Wiązało się to z ich politycznym i kulturowym wpływem na opór wobec rzymskiego panowania. Zaznacza jednak, że druidzi nie mogli być zlikwidowani całkowicie. Działania Rzymian doprowadziły do dezintegracji druidów i stopniowego łamania ich siły politycznej. Takie mechanizmy sprzyjały zmianie funkcji celtyckich mędrców i ich roli w społeczeństwie, co jest powszechnie przyjmowanym stanowiskiem<sup>136</sup>. Panowanie rzymskie w znacznym stopniu modyfikowało strukturę społeczną. Galom nadawano obywatelstwo dosyć często, aczkolwiek nierównomiernie<sup>137</sup>. Pewne ulgi, a przede wszystkim zyskanie wyższego statusu społecznego, zaczęło być związane z posiadaniem obywatelstwa<sup>138</sup>. Arystokrata stawał przed wyborem, czy rozwijać swoją karierę tradycyjną ścieżką, w tym przez kształcenie siebie bądź potomstwa na druida, czy wiązać się z rzymską administracją lub armią. Jak sugeruje Norman DeWitt, część druidów mogła swobodnie funkcjonować w ramach społecznej organizacji i kultury rzymskiej, gdyż mieli do tego predyspozycje, między innymi znajomość pisma, prawa czy innych języków niż galijski<sup>139</sup>. Takie stanowisko prezentuje również P. Freeman<sup>140</sup>. Thomas Downing Kendrick sugeruje, że

<sup>129</sup> Johnston 2017, 254–256.

<sup>130</sup> Brunaux 2006, 241–242.

<sup>131</sup> Plin. *Nat.* XVI 95.

<sup>132</sup> Plin. *Nat.* XIV 103.

<sup>133</sup> Plin. *Nat.* XXIV 104.

<sup>134</sup> Brunaux 2006, 340–341.

<sup>135</sup> Faszczka 2016, 17.

<sup>136</sup> Faszczka 2016, 19.

<sup>137</sup> Nierówne traktowanie różnych ludów czy pojedynczych mieszkańców Galii notuje się głównie przez nadawanie statusu obywatelstwa rzymskiego. Cesarz Klaudiusz nadał obywatelstwo Eduom – *ILS* 212. Wielu Galów zyskiwało je przez służbę w armii rzymskiej bądź za wierność wobec Imperium. Drinkwater 2014, 18.

<sup>138</sup> Drinkwater 2014, 192–194.

<sup>139</sup> DeWitt 1938, 332.

<sup>140</sup> Freeman 2008, 208–209

ta grupa społeczna niekoniecznie musiała w całości stawiać opór rzymskiej okupacji, a więc mogła się dzielić na tych, którzy uczestniczyli w buntach, i tych, którzy odnajdywali swoje miejsce w nowej rzymskiej rzeczywistości<sup>141</sup>. Miranda Aldhouse-Green dodaje, opierając się na przykładzie opisanym przez Auzoniusza, że druidzi przyjęli formę kapłanów według rzymskiego wzoru<sup>142</sup>. Co więcej, jak wykazuje Adam Anczyk, medycyna, z której korzystano w wielu sanktuariach, związana była właśnie z religią i magią<sup>143</sup>. Przenikały się w tym przypadku różne kategorie.

Warto zwrócić uwagę na przetrwanie i wykorzystywanie w okresie romanizacji pewnych rodzinnym urzędów lub tytułów<sup>144</sup>. Należy do nich opisany przez Cezara i potwierdzony w kilku inskrypcjach z okresu romanizacji urząd *vergobretus*. Takim przykładem jest również forma imienia jednego z przywódców politycznych opisanego przez Cezara: Gutuater<sup>145</sup>. Istnieje prawdopodobieństwo, że dyktator pomylił imię z nazwą urzędu bądź innej godności. Wyraz ten odnaleziono w kilku inskrypcjach, w ramach *cursus honorum* zmarłych, jako stanowisko kapłanów w świątyniach galo-rzymskich bóstw<sup>146</sup>. Jego znaczenie jest znamienne – *gutu-* oznacza „głos, inwokacja”, a *ater*, „ojciec, mistrz”. Uznaje się, że miał on coś wspólnego z *sacrum* – druidami bądź *o'vateis*<sup>147</sup>. Równie dobrze mogła to być jeszcze inna kategoria osób w celtyckim społeczeństwie. Wskazany przypadek każe zwrócić uwagę na to, że prawdopodobnie trójpodział wskazany przez Strabona nie oddaje istoty zjawiska i podobnie jak przekaz Cezara posiada znaczące niedoskonałości. Andrew Johnston wskazuje, że tytuł zachował się w pamięci Galów i w II w. n.e. mógł być już wykorzystywany oficjalnie w przestrzeni publicznej. Nie pochodził z oficjalnego rzymskiego systemu, a z pewności siebie lokalnych elit, coraz śmielej projektujących swoją tożsamość<sup>148</sup>. Nie jest wykluczone, że proces utożsamiania się z rolą druida po podboju Galii podlegał podobnym mechanizmom jak wracanie do rodzimych, galijskich tytułów i urzędów. Pojęcia z dawnej tradycji były wykorzystywane, choć zmieniały swoje znaczenie.

W związku z pojawieniem się informacji o druidkach w III w. tropem, mogącym pomóc w zrozumieniu ich działalności, może być zjawisko tzw. „renesansu celtyckiego” w okresie kryzysu cesarstwa w III w.<sup>149</sup> Ów renesans wiązał się głównie z architekturą, elementami

<sup>141</sup> Kendrick 1927, 84.

<sup>142</sup> Aldhouse-Green 245–250.

<sup>143</sup> Anczyk 2011, 22.

<sup>144</sup> Le Bohec 2001, 363–367; Lamoine 2006, 81–104.

<sup>145</sup> Caes. *Gal.* VIII 38.

<sup>146</sup> *CIL* XIII 1577; *CIL* XIII 2585; *CIL* XIII 11225; *CIL* XIII 11226.

<sup>147</sup> Johnston 2017, 247.

<sup>148</sup> Johnston 2017, 249–250.

<sup>149</sup> Jaczynowska 1987, 192.

artystycznymi i powrotem do rodzimych form zdobnictwa. Jako przejawy zjawiska wskazuje się zwiększanie częstotliwości fundowania charakterystycznych galo-rzymskich świątyń poświęcanych lokalnym bóstwom, ale także zauważalnie zwiększone wykorzystanie celtyckich form rzeźb reliefowych czy statuarycznych oraz formy ornamentyki ceramiki i innych przedmiotów codziennego użytku, np. fibuli do spinania płaszczy<sup>150</sup>. Jak zaznacza Tadeusz Kotula, zjawisko powrotu do tradycyjnych form zdobienia było możliwe przez postępującą romanizację i sposobność do rozwijania umiejętności przez lokalnych rzemieślników<sup>151</sup>. Wykorzystywanie w sztuce rodzimych elementów miało być naturalnym następstwem funkcjonowania mieszkańców prowincji w rzymskiej rzeczywistości, której klasyczne formy sztuki traciły na atrakcyjności, przez co częściej sięgano do starych wzorów<sup>152</sup>. Historyk neguje poglądy francuskich naukowców widzących w zjawisku odradzanie się celtyckiego ducha i budowanie oporu wobec Rzymu, a przychyła się do koncepcji „kontynuacji celtycyzmu”.

Według T. Kotuli nie ma związku między opisanymi zmianami w III w. a pojawianiem się informacji o aktywnie działających druidkach. Historyk przywołuje stanowisko Ramsaya MacMullena, który stwierdza, że druidyzm w III w. był dozwolony, stracił bowiem swoje polityczne znaczenie, a godność druida stawała się reliktem – „czcigodnym wspomnieniem dawnej tradycji celtyckiej”<sup>153</sup>. Taki druid musiał być bowiem pozbawiony swoich podstawowych funkcji i zadań, jakie pełnił pierwotnie w społeczeństwie celtyckim. Można nawet uznać, że przestawał być druidem celtyckim, a stawał się druidem galo-rzymskim, czyli zromanizowanym arystokratą prowincji galijskich pielęgnującym pamięć o swoich korzeniach i nic poza tym.

Przez wzgląd na zapisy Pliniusza oraz politykę cesarzy uznano, że druidzi zajęli rolę lokalnych czarowników i medyków. Trudno ustalić, na jakiej zasadzie dokonało się takie przesunięcie. Czy nabyli oni nowe kompetencje? Czy może skupili swoją działalność na pozostałych aktywnościach, które im zostały? Pewna zmiana niewątpliwie się dokonała. Przestali być osobami, których zdanie cieszyło się najwyższym autorytetem w społeczeństwie z racji pewnego monopolu na wiedzę. Nie pojawia się także żaden opis pokazujący ich jako decydujących sędziów. W charakterze tak zmodyfikowanej roli tłumaczy się ewentualnie druidki opisane w *Historia Augusta*<sup>154</sup>. Możliwe jednak, że nie jest to jedyne rozwiązanie.

---

<sup>150</sup> Kotula 1992, 135–136.

<sup>151</sup> Kotula 1992, 137.

<sup>152</sup> Kotula 1992, 138.

<sup>153</sup> Kotula 1992, 142.

<sup>154</sup> Kendrick 1927, 96; Bruanux 2006, 340–341; Hofeneder 2009, 85; Hutton 2011, 67.

Trzeba także pamiętać, że w pojmowaniu roli druidów zachodziły zmiany, a ich stanowisko wobec romanizacji nie było jednoznaczne – nie wszyscy stawiali pełen opór, część znalazła swoje miejsce w nowej, rzymskiej rzeczywistości. W I w. n.e. pojawiał się problem głównie ofiar z ludzi i wrogości wobec Rzymu. Jednak inskrypcje z tytułem *gutuatera*, tabliczka z Larzac, a nawet zapisy Pliniusza o Wokończyku sugerują, że pewne praktyki kontynuowano, uznając ich wartość, a część galo-rzymskiej arystokracji wciąż opierała prestiż na utożsamianiu się z druidami. Przez wzgląd na ilość materiału źródłowego nie ma możliwości szerszego opisanie tych zjawisk. Wspominanie przez Auzoniusza profesora z Burdigali świadczy o tym, że pewna tradycja była utrzymywana i nie wiązano jej z negatywnymi aspektami jak np. ofiary z ludzi czy przesady, a przynajmniej retor o nich nie wspomina<sup>155</sup>. Pokazuje to także, że druidzi i pamięć o nich nie została jednoznacznie zlikwidowana w okresie rzymskim, nawet w IV w. n.e.

To samo może dotyczyć kobiet, o których wzmianek jest tak mało. Jeżeli przyjąć zapisy z *Historia Augusta* za autentyczne, nie odbiegałyby one od ogólnego rysu kondycji druidów w nawet późnym okresie rzymskim. Przez wzgląd na ilość materiału źródłowego niezwykle trudno skonfrontować zachowane informacje i przyjąć jednoznaczny wniosek. Warto jednak zwrócić uwagę na pewną paralelę. Profetki z wyspy Sena występowały w grupie, uznawano je za zdolne do władania magią i wierzono, że przepowiadają przyszłość. U kobiet opisanych na tabliczce z Larzac widać organizację, choć znamy je tylko z działalności magicznej. Aurelian zaś miał konsultować się z kolegium profetycznych druidek. Te informacje wykazują pewną zbieżność. Można nawet dopuścić tezę, że w rzymskiej Galii na bliżej nieokreślonych zasadach działały celtyckie ugrupowania kobiet zajmujące się magią i przepowiadaniem przyszłości – te dwa aspekty nie wykluczają się, a nawet uzupełniają<sup>156</sup>. Materiał źródłowy nie pozwala jednak na ocenę skali ich występowania, dokładne określenie kompetencji, pozycji i ról społecznych czy tradycji, na których ich działalność była osadzona.

### Podsumowanie

Podczas analizy *Historia Augusta* nasuwa się wniosek, że druidki są fikcją wykreowaną przez autora. Druidzi w okresie niezależności Celtów byli wykwalifikowanymi sędziami i autorytetami w wielu dziedzinach wiedzy, a także mieli znamienity wpływ na politykę. W świetle źródeł niejasny zostaje podział osób związanych z *sacrum* na różne funkcje bądź role. Przy-

<sup>155</sup> Wiśniewski 2008, 259; Cunliffe 2010, 7.

<sup>156</sup> Lombroso 1910, 88.

kład gutuaterów pokazuje, że trójfunkcyjny podział, najprawdopodobniej zapisany przez Posejdoniosa, nie powinien być ściśle przyjmowany. Niemniej przez wzgląd na świadectwa Cyserona o Diwicjaku druidów – obok *o'vateis* – można uznać za grupy zajmujące się przepowiadaniem przyszłości. W społeczeństwach celtyckich również kobiety przyjmowały pewne role związane z kultem, magią i religią. Wiązano je też z profetycznymi umiejętnościami. Po podboju rzymskim druidzi stracili swoje pozycje polityczne, a za swoje praktyki utożsamiane z magią i ofiarami z ludzi w I w. n.e. dotykały ich prześladowania. Niemniej zachowały się świadectwa wskazujące, że część arystokracji zachowała pewne tradycje związane z druidami. Tabliczka z Larzac, choć z I w. n.e., pokazuje także aktywność organizacji kobiet w dziedzinie magii. Wydaje się jasne, mimo wielu nieprawdziwych informacji i przeinaczeń zawartych w *Historia Augusta*, że skryptor nie mógł druidek po prostu wymyślić. Pozostaje niejasnym, skąd autor zaczerpnął inspiracje do opisu celtyckich profetek. Nie można jednak jednoznacznie odrzucać, że wykorzystał zjawisko występujące w rzymskiej Galii, które w jakiś sposób poznał i wykorzystał na potrzeby swojego dzieła.

Problem druidek wyraźnie pokazuje, że generalizowanie lub zbyt ściśle ujmowanie pojęć związanych z Celtami i ich kulturą prowadzi do znacznych różnic w opisywaniu jednego zjawiska. Najlepszym przykładem są publikacje M. Aldhouse-Green i J.-L. Brunaux. Pierwsza z autorów dość swobodnie uznaje różne zapisy za autentyczne. Drugi rysuje twardy podział na trzy funkcje i odnosi do niego wszystkie zapisy źródłowe. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że przez wzgląd na enigmatyczność źródeł nie jesteśmy w stanie opisać choćby relacji między druidami i *o'vateis*. Nie da się ustalić, jak ich role ewoluowały, przenikały się, jakim mechanizmom społecznym i politycznym podlegały, a w końcu jaki region geograficzny obejmowały. Zostają jedynie hipotezy i domniemania. Podobnie wygląda kwestia druidów w okresie rzymskim. Uznać jedynie można, że ich postrzeganie przez Rzymian zmieniło się na przestrzeni kolejnych wieków od wrogiego do obojętnego. Część źródeł wskazuje, że galo-rzymska arystokracja w kilku znanych nam przypadkach budowała swoją tożsamość w oparciu o tradycje druidów. Pytania o postrzeganie ich przez innych mieszkańców prowincji, formy zachowania i łączenia rodzimych tradycji i urzędów zostają w ogromnej mierze bez odpowiedzi.

Stąd nieostrożne i powierzchowne wydaje się wyciąganie wyłącznie na podstawie analizy *Historia Augusta* wniosku, że przedstawienie druidek przepowiadających przyszłość w III w. w prowincjach galijskich jest fikcją. Bez wskazania wielu kontekstów czy ram definicji pojęć występujących w źródłach, ujęcie problemu wydaje się niekompletne. Ostatecznie jednak odpowiedź na pytanie o funkcjonowanie druidek w prowincjach galijskich pozostaje bez

jednoznacznej odpowiedzi. Podobnie wiele innych zagadnień związanych z Celtami może nie doczekać się szerszego ujęcia.

## **Bibliografia**

### **Przekłady źródłowe**

*Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*,  
tłum. H. Szelest, Warszawa 1966.

### **Literatura przedmiotu**

Aldhouse-Green M., 2010: *Caesar's Druids: Story of an Ancient Priesthood*, New Haven–London.

Anczyk A., 2011: *Medycyna druidów. Lekarze w kulturze celtyckiej i celto-rzymskiej*, [w:] *Lekarz – praca i powołanie*, red. E. Anczyk, Sosnowiec, 11–26.

Beard M., North J., Price S., 2017: *Religie Rzymu*, tłum. J. Baranowski, L. Olszewski, Oświęcim.

Berresford Ellis P., 1998: *Druidzi*, tłum. P. Stalmaszczyk, Warszawa.

Brunaux J.-L., 2006: *Les druides. Des philosophes chez les barbares*, Paris.

Chadwick N.K., 1997: *The Druids*, Cardiff.

Chalupa, A., 2012: *The Religio-political Change in the Reign of Augustus: The Disappearance of Public Prodiges*, „*Graeco-Latina Brunensia*” 17.2, 57–67.

Ciurli F., 2008: *La defixio de l'Hospitalet-du-Larzac: dati oggettivi e proposte di interpretazione*, [http://www.etudesmagiques.info/2008/EG\\_2008-03.pdf](http://www.etudesmagiques.info/2008/EG_2008-03.pdf),  
dostęp: 06.12.2021.

Cunliffe B., 2010: *Druids: A Very Short Introduction*, Oxford.

DeWitt N.J., 1938: *The Druids and Romanization*, „*TAPhA*” 69, 319–332.

Drinkwater F., 2014: *Roman Gaul: The Three Provinces, 58 BC–AD 260*, New York.

Dunham S.B., 2007: *Caesars Perception of Gallic Social Structures*, „*The Celtic World: Critical Concepts in Historical Studies*” 3, 161–172.

Duval P.M., 1967: *Życie codzienne w Galii w okresie pokoju rzymskiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa.

Faszczka M.N., 2016: *Dlaczego doszło do ataku na Monę?*, [w:] *Celtica. Studia z dziejów Celtów*, IV, red. D. Waszak, Kalisz–Warszawa, 10–22.

Favez C., 1946: *Une famille gallo-romaine au IVe siècle*, „*MH*” 3.2, 118–131.

- Freeman P., 2008: *The Philosopher and the Druids: A Journey Among the Ancient Celts*, New York.
- Gierek B., 2011: *Druidystyczna sztuka wrózenia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 73/74, 34–57.
- Grainger J., 2020: *The Galatians: Celtic Invaders of Greece and Asia Minor*, Yorkshire–Philadelphia.
- Green R.P.H., 1981: *Marius Maximus and Ausonius' Caesares*, „CQ” 31.1, 226–236.
- Gruel K., Popovitch L., 2007: *Les monnaies gauloises et romaines de l'oppidum de Bibracte*, Glux-en-Glenne.
- Hofeneder A., 2007: *Plinius und die Druiden. Überlegungen zu naturalis historia 16, 249–251*, [w:] *Kelten-Einfälle an der Donau. Akten des 4. Symposiums deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen. Philologische – Historische – Archäologische Evidenzen*, red. H. Birkhan, Linz-Donau, 307–324.
- Hofeneder A., 2009: *Die „Druidinnen” der Historia Augusta*, [w:] *Kelten am Rhein. Akten des dreizehnten Internationalen Keltologiekongresses 23*. red. S. Zimmer, Mainz, 81–94.
- Hopkins M.K., 1961: *Social Mobility in the Later Roman Empire: The Evidence of Ausonius*, „CQ” 11, 239–249.
- Hutton R., 2011: *Blood and Mistletoe: The History of Druids in Britain*, New Haven–London.
- Jacynowska M., 1987: *Religia Świata Rzymskiego*, Warszawa.
- Janiszewska-Seńko D., 2019: *Wieszczka w świecie starożytnych Germanów. Studium porównawcze*, „Studia Podlaskie” 27, 7–23.
- Johnston A.C., 2017: *The Sons of Remus: Identity in Roman Gaul and Spain*, Cambridge–London.
- Karl R., 2006: *Altkeltische Sozialstrukturen*, Budapest.
- Kehne P., 2002: *Babska władza u ludów ościennych w ujęciu historiografii rzymskiej*, tłum. L. Mrozewicz, J. Pudliszewski, Poznań.
- Kendrick T.D., 1927: *The Druids*, London.
- Kotula T., 1992: *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego*, Wrocław.
- Kotula T., 2004: *Barbarzyńcy i dworzanie w dworskiej literaturze późnorzymskiej*, Kraków.
- Kulikowska K., 2018: *Wokół definicji oppidum na podstawie badań wykopaliskowych prowadzonych w Bibracte*, [w:] *Celtica. Studia z dziejów Celtów*, V, red. D. Waszak, Kalisz–Warszawa, 10–24.
- Lamoine L., 2006: *La pratique du vergobret: le témoignage de César confronté aux inscriptions*, „CCG” 17, 81–104.



- Le Bohec Y., 2001: *Gutuater: nom propre ou nom commun?*, „Gallia. La viticulture en Gaule” 58, 363–367.
- Lombroso C., 1910: *Priests and Women’s Clothes*, „The North American Review” 192.656, 82–92.
- Markale J., 1988: *Wercyngetoryks*, tłum. H. Olędzka, Warszawa.
- Martin M., 2012: *Les Plombs Magiques de la Gaule Meridionale*, [http://www.etudesmagiques.info/2012/EG\\_2012-02.pdf](http://www.etudesmagiques.info/2012/EG_2012-02.pdf), dostęp: 06.12.2021.
- Meckler M., 1996: *The Beginning of the Historia Augusta*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 45.3, 364–375.
- Mees B., 2008: *The Women of Larzac*, „Keltische Forschungen” 3, 169–188.
- Paschoud F., 1996: *Histoire Auguste 5,1. Vies d’Aurélien et de Tacite*, Paris.
- Paschoud F., 2001: *Histoire Auguste 5,2. Vies de Probus, Firmus, Saturninus, Proculus et Bonose, Carus, Numérien, et Carin*, Paris.
- Piggott S., 2000: *Druidzi*, tłum. J. Tyczyńska, J. Prokopiuk, Warszawa.
- Piqueron O., 2015: *Précis de Gaulois Classique*, Mons.
- Principato M., 1961: *Poesia familiare e poesia descrittiva in Ausonio*, „Aevum” 35, 399–418.
- Riggsby A.M., 2006: *Caesar in Gaul and Rome: War in Words*, Austin.
- Sivan H., 1993: *Ausonius of Bordeaux Genesis of a Gallic Aristocracy*, London–New York.
- Suski R., 2014: *Jowisz, Jahwe i Jezus. Religie w Historia Augusta*, Warszawa.
- Suski R., 2017: *Wiedza autora „Historia Augusta” o podstawach rzymskiego kultu (ofiarach, świętach, czystości rytualnej)*, [w:] *Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa, T. Grabowski, M. Piegoń, Kraków, 351–364.
- Trowbridge, M.T., 1938: *Folklore in the Scriptorum Historiae Augustae*, „CPH” 33.1, 69–88.
- VerSteeg R., 2004: *Law and Justice in Caesar’s Gallic Wars*, „Hofstra. Law Review” 33, 571–601.
- Webster J., 1999: *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, „Britannia” 30, 1–20.
- Wiśniewski R., 2008: *Si fama non fallit fidem... Druidzi w literaturze łacińskiej późnej starożytności*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 7, 246–263.

Kacper Wawrzyniak  
Uniwersytet Wrocławski  
kacwaw@o2.pl  
ORCID: 0000-0003-3982-4982